La Eucaristía, encuentro vivo con El Señor*
(The Eucharist, a live encounter with the Lord)

Andrés Torres Queiruga**
Traducción José Ruiz Guillén***

Resumen

Todos los sacramentos son celebraciones de la iglesia, de la comunidad de creyentes que acoge y se transforma ante la presencia salvadora de Dios. En este contexto, la eucaristía ocupa un lugar especial, preeminente y peculiar. Esta especificad no es ajena a la configuración simbólica en la que se organiza la eucaristía: una comida; ni al mandato de repetir el memorial. Por eso, aproximaciones a transformaciones mágicas, a explicaciones complejas y conceptuales, desvían y devalúan la comprensión y la experiencia de esta singular presencia de Cristo que no se limita a la consagración del pan y del vino, ni compite con otras presencias – tan reales – de Dios en la vida del creyente y de la comunidad. El imaginario colectivo necesita hacer un ejercicio de conversión para superar posturas de corte fisicista y caminar hacia el encuentro con quien se hace presente en el sacramento; encuentro este particularmente intenso y transformador, pues llama a la conversión y hace comunidad. Reflexionar sobre la significatividad de los símbolos y de los ritos, también de algunos términos, debe ser una tarea abierta, principalmente al diálogo con la cultura, que favorezca la transparencia para ver y celebrar a través de ellos la Presencia santa que los sustenta.

Palabras clave: Eucaristía; Celebración; Comunidad; Sacramentos; Símbolos.

"El sacramento de la eucaristía no se debería computar simplemente entre los siete sacramentos. Por más que se refiera al individuo y lo asuma siempre de

* Artículo publicado originalmente en gallego en la revista **Encrucillada**: Revista Galega de Pensamento Cristián. Santiago de Compostela, v. 32, n. 157, p. 121-139. El autor Andrés Torres Queiruga autorizó a la revista **Horizonte** a traducir el artículo al español y publicarlo en esta versión inédita. Artículo recibido en diciembre de 2008 y aprobado en febrero de 2009. Traducción de José Ruiz Guillén, mestre en Teología, profesor de Cultura Religiosa en la PUC Minas.

** Profesor de Teología Fundamentale en Instituto Teológico Compostelano, e Filosofia de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela (Espanha), miembro de la Real Academia Galega e director de **Encrucillada**: Revista Galega de Pensamento Cristián, e-mail: andres.torres@usc.es

*** El artículo original en galego no tiene los tópicos *Resumen* ni *Palabras clave*, que a pedido de la Revista **Horizonte** han sido redactado por José Ruiz Guillén.

nuevo en la comunidad con Cristo, la eucaristía es el sacramento de la iglesia como tal en un sentido muy radical". Son palabras de Karl Rahner (1979, p. 488). El Vaticano II lo dice todavía de manera más sintética y contundente: "la eucaristía aparece como la fuente y la cumbre de toda predicación evangélica"; (Cf. PAULO VI. *Presbiterorum ordinis*, n. 5) es "raíz y gozne" de la comunidad cristiana (Cf. PAULO VI. *Presbiterorum ordinis*, n. 6). Hasta el punto de que "los otros sacramentos (…) están íntimamente trabados con la sagrada eucaristía y a ella se ordenan" (Cf. PAULO VI. *Presbiterorum ordinis,* n. 5).

Si a esta centralidad indiscutible se le une la increíble riqueza de su historia en la piedad y en la teología, se comprende bien que ningún tratamiento la puede intentar abarcar, bajo pena de perderse en un intrincado de problemas complicados, e incluso en cuestiones bizantinas que, por otro lado, de poco sirven para la comprensión real y para la vivencia fecunda.[1] Positivamente, eso ofrece la oportunidad de concentrarse en lo elemental, que, como es bien sabido, resulta muchas veces ser lo esencial. Las cuestiones discutidas y discutibles quedan así en un debido segundo plano y situadas en una perspectiva que puede ayudar a una comprensión justa y realista. La exposición va a tener muy en cuenta el trabajo que en esta misma revista hice del sentido de los sacramentos en general.[2]

La eucaristía como sacramento

Un sacramento es ante todo una celebración de la iglesia. Mediante ella los fieles tratan de abrirse a la presencia salvadora de Dios, de forma que, acogiéndola en la fe, alimente su confianza en la ayuda divina y transforme sus vidas haciéndolas avanzar en la autenticidad religiosa, tanto personal como de entrega y amor a los demás. Por eso los sacramentos se sitúan en las articulaciones fundamentales de la vida, es decir, en aquellas situaciones-límite, como el nacimiento o la muerte (Bautismo, Unción), el cambio de edad o estado (Confirmación, Matrimonio, Ordenación) o la angustia de la culpa (Penitencia), que conmueven las raíces de la existencia y hacen sentir más intensamente nuestra constitutiva necesidad del apoyo de Dios y de su gracia.

[1] Quien quiera asomarse a este mundo, cuenta en castellano con la excelente exposición de M. Gesteira, 1983.

[2] Cf. Queiruga, 2002, p. 153-176. Versión ampliada en **Los sacramentos hoy**. Acontecimiento real sin intervencionismo divino. En: Gaziaux, 2007, p. 485-508. Una rica información puede verse también en el n. especial de Lumieira, A Coruña, v. 49-51, 2002, p. 11-121, con artículos de C. Floristán, J. Fernández Lago, X. Andión, J. M. de la Torre y A. Nuevo.

No se trata, por lo tanto, de que en la celebración cambie *Dios* y empiece a actuar, sino de que *nosotros* reconozcamos, confesemos y acojamos la constante actuación salvadora de aquel que "trabaja siempre" (Jn 5,17) y "no duerme ni adormece" pensando en nuestro bien (Sal 121,4). Este es *un principio que debería regir toda la vida cristiana* y toda la reflexión teológica sobre ella: el problema no está nunca en Dios, que es amor siempre entregado en iniciativa absoluta, buscando únicamente nuestra realización; el problema está en nosotros que o no nos enteramos, o nos resistimos respondiendo a medias o, peor, negándonos a acoger su salvación.

Los sacramentos constituyen la ayuda más profunda y solemne que tenemos en la iglesia, en la que ella empeña y compromete su entero ser comunitario: son acciones de la iglesia como tal. Por eso son configuraciones simbólicas que organizan un pedazo de espacio y de tiempo, donde, por así decirlo, nos entra por los ojos — eso son los símbolos: agua que "lava", aceite que "conforta", palabra que "aclara"…— esa presencia divina y se nos anima a acogerla dejándonos transformar por ella.

En esto coinciden todos los sacramentos. La especificidad les viene de la situación concreta sobre la que focalizan su simbolismo: la Unción, por ejemplo, ayuda a captar y a acoger la presencia del Dios vivo ante la dura inminencia de la muerte, mientras que la Penitencia recuerda su perdón incondicional, fortaleciendo la confianza y animando a la conversión. En esta dirección hay que buscar, pues, el carácter específico de la eucaristía: aquello que la convierte en centro de la vida y en convergencia de todos los sacramentos.

Por suerte, la búsqueda no resulta difícil, pues es sin duda el sacramento que cuenta con apoyos e indicaciones más claros y elocuentes en la biografía de Jesús. Remite principalmente, a la hora de la entrega suprema, cuando al final de la vida, ante el peligro de ser asesinado, Jesús no reniega ni de la confianza en el Padre ni desmaya en la entrega "por nosotros y por nuestra salvación". Jesús abre así de modo definitivo el *entero* sentido de su vida. Por eso, aunque la investigación histórica no puede estar segura de si se trató o no de una cena pascual, todos los investigadores concuerdan en que se relaciona íntimamente con las comidas que durante su vida Jesús mantuvo con los pecadores. Comidas que, como es bien sabido, marcan de modo muy profundo y significativo su actuación salvadora (Cf. AGUIRRE, 1994, p. 26-133; PIKAZA, 2006; PAGOLA, 2008, p. 179-210).

Esto no quita nada a la importancia de la crucifixión, pero previene contra el peligro —demasiado presente en muchos tratamientos — de concentrarlo

todo en ella, induciendo a una sacralización unilateral y concentrando la reflexión en torno a debates no siempre equilibrados sobre el "sacrificio" y la "expiación". En definitiva, el mandato de repetir el "memorial" — se remonte a las palabras mismas de Jesús o a la justa interpretación cultual de la comunidad — dice: "haced esto en memoria de mí"; es decir, no únicamente de mi cruz, sino de mi entera vida. Esa vida, con todo lo que ella implica, es la que ahora muestra su pleno sentido en la entrega definitiva. Entrega que es el verdadero significado del *sacri-ficio*, de "hacer sagrado", poniendo algo — en este caso la existencia entera — en las manos de Dios, es decir, en la acogida y prolongación de su amor salvador.

Esa integralidad es la que convierte la eucaristía en el "sacramento de los sacramentos", pudiendo acompañarlos a todos en las correspondientes situaciones vitales, sin quedar reducida a ninguna de ellas.

La presencia y las presencias

Este enfoque amplio y de conjunto facilita también la comprensión de la peculiar presencia de Cristo en la eucaristía. No niega su especificidad ni su carácter ejemplar, pero no la convierte en un caso aislado o en el producto de un transformación mágica. Son hoy muchas las personas creyentes que encuentran aquí un grave tropiezo para su fe, pues tal como muchas veces se interpreta la presencia eucarística choca no sólo contra el respeto a la transcendencia divina, sino también contra el más elemental sentido común.

En primer lugar, el hecho de remitir expresamente a su inicio fundacional — en el que se habla de una *cena*, es decir, de una comida en común —, aclara que el sacramento de la eucaristía no se reduce a la "consagración" del pan y del vino, sino a toda la entera celebración. Piénsese también en el dato elemental de que las palabras de la *bendición* — "Bendito seas tú, Señor, nuestro Dios, rey del mundo, que haces brotar el pan de la tierra" —[3] no se dirigían a los alimentos, sino a Dios; y de que las palabras de la "consagración" — "tomad..." — se dirigían a los apóstoles y no al pan y al vino. De hecho, al principio y durante mucho tiempo la eucaristía estaba tan integrada en la comida comunitaria, que las palabras del pan y del vino no iban juntas, sino separadas, al comienzo y al final, siguiendo las pautas de las bendiciones judías:

[3] Por el menos esas eran las palabras que el paterfamilias, tomando el pan, pronunciaba al inicio de la comida principal (cf. JEREMIAS, 1980, p. 116).

> La fracción del pan aparece estrechamente ligada, en la comunidad más antigua, con la comida comunitaria; de eso quedan reflejos en 1 Cor 11,20-22.33-34 y más tarde en la Didaché 9 y 10. Esta forma de celebración es típica de la primitiva comunidad judeo-cristiana. La eucaristía está enmarcada en una comida ordinaria y sigue inicialmente las líneas básicas del banquete judío: en un primer momento las fórmulas del pan y del vino se sitúan en el ámbito correspondiente a la bendición del pan (al inicio) y a la bendición del cáliz (al final) en la invitación judía. Por lo que la comida se intercala entre las fórmulas del pan y del cáliz tal como se refleja en los relatos de Lucas y Pablo. Más tarde la comida se desplazará al inicio de la celebración y las fórmulas del pan y del vino pasarán al final. (cf. GESTEIRA, 1983, p. 89-90)

Por eso hoy se acepta de modo unánime la complementariedad entre el aspecto de comida (más acentuado por la tradición Pablo-Lucas, que es la más primitiva) y el aspecto de *rito* (más acentuado en Marcos-Mateo).[4]

En segundo lugar, el enfoque global rompe un equívoco que puede pasar fácilmente inadvertido. Hablar de presencia "real" en la eucaristía y concentrarla en las especies eucarísticas, induce de manera espontánea la sensación de que las demás presencias del Señor no son reales, sino meramente imaginarias o simbólicas (en el sentido más débil de "simple simbolismo"). De ese modo, quedaría olvidada una de las verdades más fundamentales y consoladoras del cristianismo, a saber, que, desde su identificación con Dios a partir de la resurrección, Cristo está *realmente* presente allí "donde dos o tres se reúnen en mi nombre" (Mt 18,20) y allí donde toda persona de buena voluntad — "todos los benditos de mi Padre" (Mt 25,34-36) — trabaja por el amor y la justicia. El peligro de olvido se acentúa más aún, cuando, como aprendíamos en el catecismo, se insiste en que en la eucaristía Cristo está "con su cuerpo, con su sangre, con su alma y con su divinidad". El peligro no está ciertamente en que —prescindiendo del literalismo demasiado masivo de la expresión [5]— eso no sea verdad. Pero para mucha gente esa acentuación equivale a pensar que así *sólo* se daría "en las especies". Con lo cual se llegaría al absurdo de imaginar que en los otros modos Cristo no estaría completo pues faltaría algún de esos componentes.

Incluso suena irreverente hablar así. Pero por eso mismo hace falta decirlo. Desde el primer momento en que la comunidad se reúne para la eucaristía,

---

[4] Puede verse una exposición muy sintética en X. Léon-Dufour, 2006, p. 30-34, en c.31. De manera más amplia vale la pena leer la viva exposición de J. D. Crossan. 2002, p. 423-444: "Las tradiciones de la comida común". Dice: "La Cena del Señor es plenamente comida y también plenamente ritual" (p. 436).

[5] Recuérdese que el mismo san Pablo, la propósito de la resurrección, decía que "la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios" (1 Cor 15,50)

Cristo está realmente presente, "con su cuerpo, con su sangre, con su alma y con su divinidad". El papel de las palabras de la consagración no puede ser el de lograr que Cristo "se haga presente", como si antes estuviese ausente o que su presencia se haga entera como si antes fuese sólo parcial. Si la presencia era ya, en el pleno sentido de la expresión, *presencia real*, las palabras sacramentales, unidas a las de toda la celebración, sólo pueden tener el sentido de *anunciar* — eso sí, en lenguaje performativo, que *realiza* lo que enuncia — un *modo peculiar* de Cristo estar presente. De modo, que comprender el significado de la eucaristía consiste precisamente en captar ese modo peculiar, abriéndose a él y dejándose transformar por su eficacia salvadora.

Antes de intentar decir algo al respecto, conviene aún insistir un poco más en este punto. Cada vez me convenzo más de la importancia de limpiar el *imaginario* colectivo de figuraciones que, pese a estar superadas muchas veces en la teología e incluso en la "conciencia conceptual" de los creyentes, siguen condicionando, de manera inconsciente pero muy eficaz, las interpretaciones de la fe. En concreto, sigue muy incrustada la idea de que Cristo está —"especialmente", pero la imaginación tiende a traducir *solamente* — "en el cielo y en el santísimo sacramento del altar". Basta con estudiar un poco la historia de la teología eucarística para ver qué dominada estuvo por este esquema gran parte de la reflexión al respecto.

El mismo Santo Tomás de Aquino, continuando a San Agustín, sigue aún con una concepción fisicista de la resurrección. Segundo ella, el Resucitado tendría un cuerpo anatómicamente paralelo al terreno, "con carne, hueso, sangre etc."; se distinguiría sólo en ser inmortal, incorruptible y perfectamente dócil al espíritu; pero continuaría siendo "corporal o carnal, sensible y palpable". De ese modo Cristo estaría "enmarcado en las coordenadas del universo físico espacio-temporal" y por eso localizado "en los cielos por la ascensión".[6]

Era necesaria toda la genialidad de estos grandes santos, para compaginar de algún modo esa visión espacialmente circunscrita con la presencia real de Cristo en los distintos, distantes e innumerables lugares donde se realiza la

[6] Adrede estoy citando la M. Gesteira, 1983, p. 466-467, que hace una larga y detallada exposición del problema, con numerosas citas: cf. principalmente p. 152-167 (para Agustín y para su repercusión en el Medievo y en la Reforma) y p. 466-482 (para el Aquinate y su repercusión), con la bibliografía allí indicada. La exposición pierde ciertamente matices, pero expresa la tendencia fundamental. Por eso debería tenerse mucho cuidado con los diagnósticos de "subjetivismo" cuando, como hago en mi libro **Repensar la resurrección**, 2005 (original en galelgo, Vigo, 2002), insisto en la necesidad de respetar la transcendencia del resucitado, evitando la proclividad al *positivismo empirista*.

eucaristía. Pero ni siquiera ellos pudieron evitar "cierta contradicción" (Cf. MARTELET *apud* GESTEIRA, 1983, p. 467) o esquivar la pregunta: cómo hacer compatibles "afirmaciones tan contradictorias" como la de ese tipo de realidad corpórea que, sin embargo, no está limitada localmente (Cf. M. GESTEIRA, 1983, p. 468). Basta con pensar en el influjo tan determinante de ambos genios en toda la teología — no excluida la actual —, para comprender que, si la influencia de este imaginario pudo tener en ellos esos efectos, los seguidores se vieron demasiadas veces enredados en problemas inextricables. Y aún hoy, alertada la atención, no resulta difícil darse cuenta de que muchos tratados sobre la eucaristía siguen presos en idénticos laberintos.

La presencia como encuentro

De entrada, podría parecer que estas reflexiones complican el problema. En realidad, permiten reenfocarlo de una manera intelectualmente más sencilla y realista; y sobre todo, religiosamente más fecunda.

Desde la fe tenemos la seguridad de vivir siempre en la presencia real de Cristo y de que *por su parte*, puesto que vive ya en la plenitud de Dios, esa presencia es segura, íntegra e indefectible. El problema, repito, viene *de nuestra parte*, pues la limitación humana no permite vivir en la claridad de una acogida plena y permanente. Somos nosotros los que precisamos despertar para enterarnos de esa presencia y abrirnos a ella, de forma que, acogiéndola, se nos convierta en presencia viva. Entonces lo que por parte de Cristo es *presencia* siempre ofrecida se hace para nosotros *encuentro* real y efectivo. Y nótese que ni siquiera queda lugar para el fantasma — que tanto temen algunos — del subjetivismo, porque resulta evidente que hablar de "encuentro" sólo tiene sentido y se puede realizar gracias a que Cristo se nos está haciendo presente.

Asegurado así lo fundamental, las consecuencias son más fáciles de comprender, e incluso se recuperan de un modo más vivo y más claro algunos de los motivos fundamentales que la tradición cultivó con tanto cariño.

Lo primero es el aspecto constitutivamente *eclesial* de la eucaristía. La reciprocidad entre presencia y acogida traduce de manera clara la íntima dialéctica de un motivo muy importante, bien estudiado por Henri de Lubac: "la iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la iglesia" (Cf. De LUBAC, 1988, p. 129-143). Hasta el punto de que, como también él mismo mostró, tanto en los Padres de la Iglesia como en los primeros teólogos medievales, hablar del "cuerpo de Cristo" en su sentido más real remitía ante todo a la iglesia, mientras que, al

revés de lo que sucede hoy, el "cuerpo místico" remitía de ordinario a la eucaristía.[7] La insistencia de la teología, principalmente a partir del Vaticano II, sobre la importancia de la celebración comunitaria y el correspondiente carácter sólo excepcional de toda "misa privada", tiene aquí su fundamento.

Éste evoca por sí mismo un segundo motivo, ya indicado pero que ahora aparece en toda su fuerza: la eucaristía como encuentro *integral*. Todo sacramento es, como queda dicho, encuentro con Cristo, pero orientado a una situación concreta de la existencia creyente. Lo típico de la eucaristía, por referirse a la totalización que Jesús hace de su vida delante de la muerte, no se limita a una situación determinada, sino que llama al encuentro integral con él, tanto en la intimidad de la existencia individual como en el compromiso de la vida comunitaria: sacramento de los sacramentos, pan de la vida y alimento de la Iglesia. Incluso, como ya había insistido en el s. II la Didaché — acudiendo al simbolismo del trigo reunido en pan —, abre la asamblea al mundo entero: "Como este fragmento disperso por los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu iglesia en tu reino desde los confines de la tierra" (IX, 4). La "misa sobre el mundo" de Teilhard de Chardin[8] expresa de manera admirable este simbolismo.

Concretando más, el carácter integral no impide sino que refuerza la recuperación de otro de los grandes motivos: la *peculiar intensidad* con la que la iglesia trata de vivir aquí la presencia de Cristo. La eucaristía es, por un lado, el único sacramento en el que las palabras lo nombran directamente como presente en los principales elementos simbólicos: "es *mi* cuerpo", "es el cáliz de *mi* sangre"; por otro, es también el único en el que la presencia no se vivencia pensando ante todo en el *influjo* de Cristo, sino *en su misma persona*, como compañía compartiendo la misma mesa e incluso como "alimento" sustentando la Vida. La percepción de este carácter único tendió a ser explicitada en dirección a los elementos del pan y del vino. Eso no es falso sin más, pero corre un doble riesgo: el ya mencionado de "encerrar" localmente a Cristo dentro de las "especies", y el de inducir un *exceso* de especulaciones "metafísicas" sobre el modo de la transformación de esas especies en el cuerpo y sangre.

---

[7] Cf. De Lubac, 1988, p. 113-119; ampliado en su monografía H. De Lubac. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen âge.* Paris: Aubier-Montaigne, 1949.

[8] Escrito de 1923, recogido con otros trabajos en el librito P. Teilhard de Chardin, 1976 (hay más ediciones), p. 11-55.

Mucho más fecundo resulta mirar en la dirección fundamental, viendo las especies como "cuerpo místico o simbólico" que remiten a la *comunidad de la iglesia* como el prioritario "cuerpo real" de Cristo. Para entender a dónde apunta esta observación, piénsese, por ejemplo, en el bautismo. Aunque el paralelismo no sea exacto, en él la atención no se dirige a la transformación del agua en signo de la presencia real de la gracia, sino a la transformación de la persona bautizada. En este sentido, vale la pena recordar unas palabras de San Agustín que indican de un modo muy expresivo que, a pesar de las diferencias, la estructura significante es paralela: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*: "el elemento se constituye en sacramento cuando se le aplica la palabra"[9] ("yo te bautizo", derramando el agua; "esto es mi cuerpo", repartiendo el pan). La dirección principal del significado y de la eficacia sacramental se dirige siempre a las personas, no a los elementos simbólicos.

De todos modos, esto no debe difuminar ni esa peculiar intensidad de la eucaristía, ni mermar el significado de la insistencia en la *transformación*. Lo que hace es, también ahora, dirigirla prioritariamente a la conversión de la comunidad. Siempre la tradición comprendió que ese fue su sentido radical. Hacia ahí apunta, con toda evidencia, el simbolismo mismo de la eucaristía como alimento, pues está claro que el pan y el vino eucarísticos no se toman para que nosotros "asimilemos" a Cristo, sino para que nos dejemos asimilar por él, a fin de que nuestra vida se vaya transformando en una vida como suya. La patrística lo dijo muy bien: Cristo nos asimila cuando lo comemos. (Cf. De LUBAC*,* 1949, p. 200-202).

Además, de esta forma la celebración enlaza con toda la riquísima tradición de sacralidad que la fenomenología de la religión estudia como presente en los "sacrificios de comunión" de la historia religiosa humana. Sólo que en la eucaristía, por la constitutiva relación con la persona viva de Jesús, queda liberada de la mera sacralidad mítica, para remitir a la historia viva y a la comunión personal, es decir, a la acogida en la libertad, que apropia sus actitudes; y a la prolongación en la acción efectiva, que continúa su trabajo por el Reino.

Con lo que, finalmente, se está indicando un motivo central, presente desde los inicios de la reflexión cristiana: la eucaristía como llamada y potenciación

[9] El texto completo resulta aún más elocuente: "Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum; en negativo"; traducido literalmente: "Quita la palabra, y ¿qué es agua más que agua? Se aplica la palabra al elemento y se hace un sacramento; él mismo como una palabra visible" (In Joh. Ev., Tr. 80, 3: Corpus Christianorum. SL 36, 529).

para el amor *compartido*, constructor de igualdad y fraternidad. Las palabras de Pablo siguen conservando toda su fuerza de sorpresa, cuando amonestando con seriedad mortal a los fieles de Corinto acerca del modo de discernir cuándo *de verdad* reconocen la presencia de Cristo en la eucaristía, no se dedica a especulaciones acerca de la presencia en el pan y en el cáliz. El *único* criterio que enuncia es el ejercicio efectivo del amor, compartiendo los bienes con las personas que carecen (1 Cor 13,17-33). Sus palabras son duras. Pues, al no obrar así, la negación se hace tajante: "eso ya no es comer la Cena del Señor" (v. 20), sino obrar "sin reconocer el Cuerpo"; de forma que quien así comulga "come y bebe su propia condenación" (v. 29). Se trata de algo tan central, que, como es bien sabido, el cuarto Evangelio ni siquiera narra las palabras de la institución, poniendo en su lugar la narración del *lavatorio de los pies* a los discípulos por parte de Jesús, como llamada al amor y al servicio: "Os di así un ejemplo, para que, como yo hice con vosotros, así hagáis también vosotros" (Jn 13,15). Gerd Theissen, un buen conocedor, indica que ahí se manifiesta una tendencia "a profundizar la Cena mediante el lavatorio de los pies, ¡si no incluso a substituirla!".[10] Y la *Didaché* insiste también en la misma dirección, acentuando acaso aún más el realismo, sobre todo si, como interpreta John D. Crossan, la celebración servía también literalmente para que los ricos compartiesen, para que pudiesen comer los que de otro modo pasaban hambre por carecer de medios. Hasta el punto de que el escrito avisa exactamente contra los abusos de los que, sin participar de verdad en el espíritu de la eucaristía, se aprovechaban de la generosidad de los demás. De ahí la llamada a la responsabilidad: "quien no trabaja, que no coma" (XII, 3-4). La eucaristía se muestra así, indisolublemente, como celebración litúrgica y como llamada al compromiso comunitario y social, con seria advertencia "contra los que abusan de la santa comida compartida, tanto desde abajo (con los aprovechados de la *Didaché*) como desde arriba (con los ricos patrones corintios)".[11] Por fortuna, esta idea, gracias en gran parte a la teología de la liberación, penetró profundamente en la conciencia más viva de la iglesia actual, que no es preciso insistir más en ella.[12]

[10] Cf. Theissen, 2000, 175; repite la idea en la p. 184. Conviene, con todo, recordar el discurso sobre el "pan de la vida" (Jn 6,27-71), que de todos modos insiste en la identificación espiritual con Jesús y su Palabra.

[11] Cf. Crossan, 2002, p. 444 (modifico algo la traducción castellana, tengo a la vista la edición original); cf. todo el sugestivo capítulo, p. 423-444: "La Tradición de la comida común".

[12] Para la repercusión liberadora, cf. la síntesis de J. I. González Faus, 2006, p. 20-27. Para una visión más amplia, cf. la enérgica y documentada exposición de D. Izuzquiza, 2008.

La eucaristía como celebración

Toda esa enorme riqueza es el que la celebración intenta reflejar, configurando un espacio que la haga de algún modo visible. La iglesia siempre lo comprendió así. No fue casual que la eucaristía apareciera desde el primer momento en el centro de la primera comunidad, hasta el punto de que es muy probable que, unida al bautismo, fuese el principal motivo de que los cristianos fueran expulsados de la sinagoga y se constituyesen en nueva comunidad distinta del judaísmo.[13] Esa centralidad aclara también la densa complejidad de la que la celebración fue revistiendose a lo largo de la historia.

En la eucaristía, repitámoslo, es toda la vida cristiana en sus distintas dimensiones la que se hace simbólicamente presente. Piénsese — de modo espontáneo, sin pretensiones científico-litúrgicas — en el rito actual: comunidad congregada y reconciliada (acogida y perdón), alimentada por la Palabra (lecturas y homilía), agradecida a Dios y abierta a su gracia (ofertorio, plegaria de los fieles), alimentada por la "memoria peligrosa" de una historia santa, centrada en el modelo de Jesús y de su entrega salvadora (consagración), unida al misterio de Cristo resucitado, vivenciando explícitamente desde Dios la comunión total de la creación en la iglesia, en el mundo e incluso en los difuntos (continuación de la anáfora), identificación viva con Dios en Cristo (comunión), envío al mundo para colaborar en la llegada del Reino. Verdaderamente aquí se cumple de modo espléndido lo que Hegel había dicho de la liturgia en general: que hace visible la esencia de la realidad, pues "en el culto se realiza, aunque sea aún en el modo de la representación, el "saberme en Dios y el saber de Dios en mí".[14] La tradición expresó lo mismo viendo en la eucaristía la visibilización terrestre del "banquete" final de la gloria, donde todo será ya eucaristía.

No se trata ahora de estudiar los detalles de la liturgia. Pero la simple alusión abre una consideración de importancia extraordinaria, tan obvia, que de ordinario no se tiene suficientemente en cuenta. A saber, la *inmensa libertad* con la que la iglesia, justamente porque lo tenía en el centro de su vida, procedió en la configuración del rito eucarístico. Basta con recordar lo que fue la Cena de Jesús y compararla con la celebración actual: siendo ésta la "copia" y aquélla el "modelo" original, las coincidencias formales son asombrosamente

[13] Cf. las reflexiones de G. Theissen, 2000, principalmente Partes III-IV, p. 171-253.

[14] Cf. Hegel, 1984, p. 313; cf. todo lo que, en el tomo III, dice del culto al tratar de la "religión consumada".

mínimas. Sin embargo, la tradición nunca dudó de que en *realidad* estaba celebrando el mismo misterio.

Recordar este hecho, tan elemental como innegable, debería liberarnos no ya de la angustia ante los cambios, sino animarnos a buscar nuevas formas litúrgicas que, atentas a la sensibilidad de cada época, hagan más transparente, comprensible y eficaz un simbolismo tan rico y fecundo. Algo especialmente necesario en una época de profunda mutación cultural. Más aún cuando la crítica bíblica nos hizo muy conscientes de la distancia formal que nos separa de la celebración fundacional; hasta el punto de que en el *nivel histórico* contamos con pocas seguridades, tanto acerca de si se trató de una cena pascual (en Marcos-Mateos parece que sí; en Juan parece que no), como acerca de qué palabras se remontan al propio Jesús y cuáles son fruto creyente y legítimamente creativo de la celebración litúrgica.[15]

Determinadas resistencias a la comunión en la mano, por poner un ejemplo más bien secundario, pierden toda justificación ya que nadie puede imaginarse a Jesús partiendo el pan en la Cena y metiéndoselo en la boca a los apóstoles. Y por pensar en ejemplos más serios, resulta muy difícil imaginarlo de espaldas a los que estaban cenando con él, o hablándoles en un idioma que no entendían…, por "sagrado" y tradicional que fuese, como era entonces el caso del hebreo. Yves Congar recordaba hace ya mucho tiempo que ciertos tradicionalismos deberían pensar que, en realidad, son muy poco tradicionales, pues se quedan a medio camino, sin remontarse a las fuentes genuinas.

Abogar por un espíritu de libertad no significa, claro está, que se deba proceder con ligereza o que la configuración celebrativa pueda entregarse al arbitrio individual. Como celebraciones *de la iglesia*, los sacramentos piden una estructura fundamental unitaria, que por eso es competencia del supremo gobierno pastoral. Negar eso sería irresponsable y llevaría a la confusión

[15] Son todas cuestiones muy discutidas. Pero para que se vea hasta dónde llega la discusión, basta ver lo que acerca de las *palabras* dice con cautela Xavier Léon-Dufour, un autor de prestigio pero no especialmente revolucionario, en la última edición del Lexikon für Theologie und Kirche (cit., c.33), una enciclopedia de especial estima en la teología católica: "*Las palabras* pertenecen en lo esencial a Jesús. Existe acuerdo para Mc 14,25 y para la palabra sobre el pan (…). Eso no vale en la misma medida para la palabra cúltica sobre la copa. Representa frente a Mc 14,25 una repetición y de modo sorprendente se encuentra después de la comida. Muchos exegetas son de la opinión de que fue añadida en este lugar por la iglesia primitiva, dado que es la única vez que Jesús habla de 'alianza'. Por lo que se refiere al mandato de conmemoración (*Gedächtniswort*), también fue probablemente añadido para mostrar que la narración debe ser repetida, a fin de unir la comunidad con la acción (única) de Jesús en el Gólgota y con su resurrección". Cf. una información más asequible en M. Gesteira, 1983, p. 115-122.

en algo de suma transcendencia para la vida eclesial. La cuestión está sólo en la delimitación del espacio que media entre, por un lado, la determinación de esa estructura fundamental y, por otro, el grado de flexibilidad en su adaptación a las circunstancias concretas. No se trata de entrar en ese difícil detalle. Pero, moviéndonos aún en el terreno de la reflexión de principio, vale la pena aludir a un ejemplo de especial relevancia en nuestro tiempo, cuando, en un mundo globalizado, el cristianismo está viviendo con especial intensidad un profundo y urgente proceso de "inculturación" e incluso de "inreligionación".[16]

Me refiero al problema de las especies de pan y de vino en culturas donde o son desconocidos o no constituyen los *alimentos básicos*. Dado que el simbolismo eucarístico apunta exactamente a esa característica,[17] nada parece impedir que la iglesia pueda autorizar que se tomen como especies aquellos productos que en cada cultura ayuden a ver a Cristo como alimento fundamental de la Vida. La iglesia primitiva no fue timorata en este punto, e incluso hubo praxis —que ciertamente desaparecieron pronto— de celebraciones con sólo pan o con pan y agua,[18] y posiblemente incluso con pescado.[19] Además, aparte de saber que la "identidad" de nuestro pan y de nuestro vino con los de los tiempos de Jesús es muy relativa, en realidad debemos reconocer la amplia adaptación que nosotros mismos practicamos cada día, pues, bien mirado, no resulta tan fácil considerar verdadero pan las hostias de las celebraciones ordinarias, y el mismo vino no es precisamente un modelo de lo que de ordinario se entiende por vino en una comida. Parece difícil no reconocer la posibilidad de ser también más flexibles para una adaptación, seria y responsable, a las distintas culturas actuales.

Ampliando el radio de la consideración, creo que, si la reflexión teológica asumiese estos principios de fondo, estaría más libre para la cuestión que de verdad resulta hoy de extrema urgencia: la de lograr una configuración

[16] Cf. los reflexiones de J. Dupuis, 2002, p. 345-356 (hay trad. castellana).

[17] Esto es muy importante. Vale la pena subrayarlo: "Si en la época y en el entorno del NT el pan representa el alimento por excelencia, él vocablo «pan», además de su significado más estricto, designa también a menudo el alimento y el sustento en general (como en nuestra expresión «ganarse el pan», ganarse el sustento)" Por ex., en el Hijo pródigo: para = "bastante para vivir" (Lc 15,17); cf. Is 65,25; 58,7.10; 2 Tes 3,8); Lc 7, 33; 14,15; Mt 4,4. Tomo los datos de F. Merkel, Pan: DicTeolNT III, p. 283

[18] Cf. G. Kretschmar, 1977/1993, p. 59-89, principalmente en p. 60-61 y 74-75; M-Y. Perrin en M. Brouard, 2002, p. 105-124, en p. 111-112 (indica que ocurría no sólo en grupos marginales sino también dentro de la gran iglesia).

[19] Cf. Ch. Perrot, 2002 en M. Brouard, 2002, p. 67-96, en p. 76.

celebrativa con un *simbolismo actualizado*, capaz de hablarle a nuestra cultura, sacudir nuestra sensibilidad y encender nuestra esperanza. Toda comunidad sabe lo in-significantes que resultan demasiadas veces nuestras celebraciones. Y todo pastor experimenta lo dificilísimo que resulta — incluso cuando se pone la mejor voluntad — lograr una celebración verdaderamente viva, partiendo de unos signos venerables, pero ya no siempre comprensibles y vivenciables. Ganaríamos mucho si las energías, más que en sutilezas rituales, se concentrasen en esta cuestión palpitante.

Observación final acerca de la "transubstanciación"

Confío en que la lectura de todo lo anterior permita ver que, partiendo de la fe en la presencia viva y actuante de Cristo, estas reflexiones presentan una visión de la eucaristía profundamente realista, que convoca y anima a abrirse a la identificación íntima con él, así como a su seguimiento eficaz en la fraternidad de la iglesia y en el servicio del Reino. Para la *vida* cristiana y para su comprensión *creyente* queda así expresado lo fundamental. La teología, como es lógico, trata aún muchas cuestiones ulteriores, tanto de tipo histórico como de carácter especulativo. Pero ahora están situadas en la justa perspectiva y encuadradas en los límites adecuados. Tal es el caso del enorme problema de la transubstanciación.

Ya no es poco empezar comprendiendo que pertenece a los problemas teo-*lógicos,* es decir, que intentan explicar con mayor precisión teórica lo que ya se está viviendo en la comprensión más espontánea de la *fe*. No todo el mundo precisa entrar en ese tipo de discusiones. De hecho, durante más de un milenio esa palabra no fue conocida en la iglesia[20] . Tanto a los fieles como a los grandes teólogos de la patrística, una concepción más viva y realista del *simbolismo sacramental* — que no era simple metáfora, sino participación eficaz en la realidad significada — les permitía vivir su fe en la presencia real de Cristo sin entrar en ese tipo de especulaciones. Fue el cambio cultural iniciado con la entrada del mundo germánico lo que, al perder la sensibilidad

[20] "El término transubstanciación (...) debió de ser acuñado por Robertus Pullus en torno a 1140; testimoniado por primera vez literariamente por el Magister Rolandus en torno a 1155/56" (JORISSEN, 2006, p. 177-182, en c.178). Este mismo autor dice más adelante: "La doctrina de la transubstanciación no está en el centro del misterio eucarístico, sino totalmente al servicio de la preservación de la fe en la presencia real de Cristo, que a su vez está al servicio de la edificación del cuerpo eclesial de Cristo y de la realización de la unidad eclesial" (Ibid., c.180).

para el realismo simbólico, generó las duras e intricadas controversias que llevaron a la elaboración de ese concepto.

Frente a un simbolismo meramente subjetivo y vacío de realidad, como el que proponían Ratramno de Corbie (s. IX) y Berenguer de Tours (s. XI), fue preciso acentuar el realismo, que incluso se extremó, llegando a exageraciones crasas e inadmisibles. Tal fue la que le hicieron firmar a Berenguer en el Sínodo Romano de 1059: "el pan y el vino que se ponen en el altar después de la consagración son no sólo un sacramento, sino el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesús Cristo, y que es tratado y partido sensiblemente, no sólo en sacramento sino en verdad (*non solum sacramento, sed in veritate*), por las manos de los sacerdotes y masticado por los dientes de los fieles" (DS 690).

La transubstanciación fue un intento de conciliación. Un concepto que Tomás de Aquino, recurriendo a la filosofía — ¡entonces "agudamente moderna"!— de Aristóteles, intentó elevar a una dimensión metafísica, de tipo más personal y espiritual frente al peligro de un materialismo vulgar.[21] Aunque no todo fue ganancia, interesa subrayar la lección que podemos sacar de esa innovación: debido al cambio cultural de aquel momento, *la manera con la que Tomás "interpreta" la presencia real era profundamente diferente a la que había tenido Agustín , y, sin embargo, no dudó en que profesabal a misma "fe" que él*.[22] Pues bien, nuestra distancia con la cultura medieval no es ciertamente menor que la de ésta con la patrística. Resulta normal que también hoy la teología sienta la *necesidad* de revisar una interpretación que, conservando la misma fe, responda mejor a las exigencias de la cultura actual.

La teoría tomista, y más aún la de sus continuadores, llevó a una visión que salvó lo fundamental, pero a costa de un fuerte estrechamiento. El esquema imaginativo de un Cristo en el Cielo que tenía que "bajar" a la hostia, produjo una "fijación sobre la presencia real" que la encerró "en un espléndido aislamiento, como una isla en el seno del contexto bíblico, litúrgico y doctrinal que, sin embargo, es el único que le confiere todo su sentido" (Cf. SALAMOLARD, 2007, p. 389).. Por otro lado, el concepto aristotélico de sustancia, aunque modificado, no sólo induce serias dificultades intrínsecas, que ya había señalado con fuerza Amor Ruibal, sino que en la cultura actual resulta peligrosamente

[21] Ver a ajustada exposición que hacen cf. Hilberath, 1989, p. 382-387; con más amplitud, Gesteira, 1983, p. 324-332.

[22] Lo cual, por cierto, no evitó que se viese sometido a una fuerte crítica por parte de la escuela franciscana, que lo acusó de "falso" y "erróneo" (cf. JORISSEN, 2006, 179; HÖDL, 2006, p. 386-387).

equívoco: "Si a una persona con esta comprensión moderna de la substancia le decimos que la conversión eucarística sucede al modo de un transformación de la substancia, esa persona llega a una concepción que considerada objetivamente debe ser llamada herejía. Porque exactamente lo que ella entiende por sustancia no cambia en la conversión eucarística" (Cf. WETTER, 1968, p. 18 *apud* NOCKE, 1997, p. 177).

Por eso desde los años 60 del siglo pasado se buscaron nuevas categorías, hablando, por ejemplo, de "transignificación" o "transfinalización", tomadas no como simples denominaciones externas, sino como conceptos cargados de un fuerte y estricto sentido ontológico. Se recurrió para eso la una *ontología relacional y personalista*, donde no es la composición precisa materia-forma la que determina el ser verdadero —la "substancia"— de las cosas que nos afectan de verdad, sino su inclusión en las relaciones constitutivas de nuestra vida.[23]

Si se me permite una referencia personal, yo mismo publiqué sobre este asunto mi primer trabajo teológico, basándome en la filosofía de Amor Ruibal. Y aún hoy, que afinaría más el enfoque, pienso que, con su correlacionismo entitativo, nuestro pensador ofrece una posibilidad de fundamentación no fácilmente igualable.[24] No entro en ella, pero vale la pena indicar su dirección. La realidad está *constituida* por elementos en relación, de forma que las relaciones son las que determinan el verdadero ser de cada cosa. Igual que las mismas letras en relaciones distintas, sin perder su peculiaridad, originan palabras diversas, también los mismos elementos en distintas relaciones y sin perder todas sus propiedades originan "sustancias" distintas: un átomo de carbono no "es" lo mismo en un trozo de hulla que en una célula viva.

Respecto a la eucaristía, en mi artículo acudí al ejemplo de la asimilación orgánica: cuando comemos lentejas, los átomos de hierro conservan sus valencias químicas, pero adquieren nuevas relaciones y forman parte de una sustancia distinta (de alguna manera, "son" nuestro cuerpo). Aunque confieso que este tipo de razonamiento no me agrada demasiado, cabe pensar que — de un modo muy distante — algo no totalmente distinto sucede con los

[23] Cf. la monografía de Sayés, 1976 y las exposiciones de M. Gesteira, 1983, p. 524-575, y E. Schillebeeckx, 1970.

[24] Cf. Queiruga, A. **Controversia sobre la transubstanciación y filosofía de Amor Ruibal**: compostellanum n. 10, p. 443-479, 1965. Significativamente, X. Zubiri, siempre con un pensamiento paralelo — ¿influido? — al de Amor Ruibal, hizo consideraciones muy parecidas: Reflexiones teológicas sobre la eucaristía, Public. Univ. de Deusto 1980. Sobre los tratamientos filosóficos escribió cf. X. Tilliette, 2006, que no pude consultar.

elementos eucarísticos. En la celebración, no pierden sus relaciones naturales (de ahí la consistencia de las “especies”; por eso que en un laboratorio conservan las misma propiedades); pero para la fe ya no son ellas las que importan (por eso, como discutieron con pasión los medievales, un ratón o incluso un no creyente pueden “comer” una hostia, pero no “comulgan”).[25] Ahora las relaciones que determinan el ser verdadero y “substancial” de pan o de vino eucarísticos son las que adquieren al ser constituidos por Cristo en medios de su presencia real. Por eso ya no los tratamos como pan o vino ordinarios, porque para la fe su ser último y verdadero está determinado desde su relación con Cristo.

Este tipo de consideración tiende sin duda a resultar incómodamente fisicista. Pero apunta a un realismo auténtico, que puede ser recuperado a partir de un enfoque más inmediatamente teológico, si pensamos en el Cristo resucitado y glorioso como Aquel que fue “constituido en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Ef 1,9-10; cf. Col 1,16), es decir, en Aquel que en la visión creyente determina la “esencia” definitiva de las mismas.

Entonces, tomando esto en serio, en lugar de perderse en disputas — ¡o acusaciones!— no siempre provechosas, debe cada uno sentir el desafío personal de purificar la propia mirada y profundizar la propia fe, de forma que las realidades de la vida, sin que pierdan su justa consistencia, se hagan transparentes para ver en ellas y través de ellas la Presencia santa que las sustenta y que *define* su ser más verdadero. Eso es lo decisivo, lo que siempre fue sentido o presentido en toda vivencia auténtica del misterio eucarístico. Hasta el punto de que en los místicos, como San Francisco de Asís —”mi Dios y todas las cosas”— o Juan de la Cruz, que lo cita, se convirtió muchas veces en fuente viva para ver a Dios como determinando toda la realidad, como “siendo” su esencia verdadera : “en aquella posesión siente [el alma] serle todas las cosas Dios»; y concreta: “Estas montañas es mi Amado para mí”, “Estos valles es mi Amado para mí”.[26]

Teilhard de Chardin, que recurre al concepto de “diafanía” — transparencia de lo real para verlo fundado en Dios —, en su *Misa sobre el mundo y* en

[25] Es la famosa cuestión *quid sumit mus*?, ¿qué come el ratón?” (cf. LANDGRAF, 1955: Die in diere Frühscholastik klassische Frage: Quid sumit mus, p. 207-222); más datos en mi artículo cit., 259-260 y Gesteira, 1983, p. 584-594, que analiza el problema paralelo de la manducatio impii, la comunión del no ceyente.

[26] Cf. Cruz, San Juan de la. 1964, p. 664-665; vale la pena leer todo el comentario — literalmente sublime — alas estrofas 14 y 15: “Mi Amado, la montañas...” (p. 663-673).

otros escritos afines, mostró que también hoy, incluso desde una mentalidad profundamente conmovida por los avances de la ciencia, es posible desarrollar esta sensibilidad. Él enseña a convertir la eucaristía en antorcha irradiante de una fe que ilumina nuestra vida y extiende sobre el mundo la fuerza transformadora del Amor. Quiero terminar con sus palabras:

> Y ya que, una vez más, Señor, ahora ya no en los bosques de Aisne, sino en las estepas de Asia, no tengo ni pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real, y te ofreceré, yo, tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, el trabajo y el dolor del Mundo. (…) Colocaré sobre mi patena, oh mi Dios, la esperada cosecha de este nuevo esfuerzo. Derramaré en mi cáliz el zumo de todos los frutos que serán molidos hoy.[27]

Abstract[28]

All sacraments are celebrations of the Church, of the community of believers which welcome and change before God's saving presence. In this sense, the Eucharist plays a special, peculiar and prominent role. This peculiarity is not deprived of the symbolic configuration in which the Eucharist organizes itself: the fact of being some food. Furthermore, the Eucharist is also concerned with the commandment of reiteration of the memorial. Therefore, some approximations to magic changes, to complex and abstract explanations, deviate and devaluate the comprehension as well as the experience of this singular presence of Christ. Such presence is not confined to the blessing of bread and of wine, nor does it compete with other – remarkably real – presences of God in people's and the community's daily life. The collective imaginary needs to exercise self-conversion in order to overcome physicist attitudes and meet the One whose presence can be felt in the sacrament, which is a particularly intense and transforming experience, as it inspires conversion and creates a community. People should frequently reflect on the meaning of symbols, rites and some terms to develop an open dialogue with culture. Such attitude, no doubt, facilitates transparence to see and celebrate, through those symbols and rites, the Holy Presence that nourishes them.

Key words: Eucharist; Celebration; Community; Sacraments; Symbols.

Referencias

AGUIRRE, R. **La mesa compartida**. Estudios de él Nuevo Testamento desde las ciencias sociales. Santander: Sal Terrae, 1994.

[27] Son el inicio del escrito; cf. Chardini, 1976, p. 17; ahí mismo vienen otros escritos afines, que merecen ser meditados en este contexto.

[28] Tradução do espanhol para o inglês por José Martins dos Santos Filho.

CHARDIN, P. Teilhard de. **Himno de él universo**. Madrid: Taurus, 1976.

CORPUS CHRISTIANORUM. Série Latina (SL), Turnhout: Brepols Publishers, [s.d.] [1953?], n. 36, p. 529.

CROSSAN, J. D. **El nacimiento de él cristianismo**. Santander: Sal Terrae, 2002.

CRUZ, San Juan de la. Cántico Espiritual. En: CRUZ, San Juan de la. **Obras Completas**, Madrid: s/n., 1964.

DUPUIS, J. Cultures, inculturation et eucharistie. En: BROUARD, M. **Eucaristía. Enciclopédie de l'Eucharistie**, Paris: Cerf, 2002, p. 345-356.

FAUS, José I. González. **Símbolos de fraternidad**. Sacramentología para empezar. Cuad. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2006.

GAZIAUX, Es. (Ed.). **Philosophie et Théologie**. Festschrift Emilio Brito. Leuven: Peeters Press, 2007.

GESTEIRA, M. **La Eucaristía, misterio de comunión**. Madrid: BAC, 1983.

HEGEL, G. W. G. **Lecciones sobre Filosofía de la Religión I**. Madrid: Alianza Universidad, 1984.

HILBERATH, B. J.; SCHNEIDER, Th. Eucaristía. III. En: EICHER, P. (Org.). **Diccionario de conceptos teológicos**. **Barcelona:** Herder, 1989. p. 382-387.

HÖDL, L. Korrektorien. II Streitschriften gegen Thomas v. Aquin. En: **Lexikon für Theologie und Kirche** (LThK) 6, 2006, p. 386-387.

IZUZQUIZA, D. **Enraizados en Jesucristo**. Ensayo de eclesiología radical. Santander: Sal Terrae, 2008.

JEREMIAS, J. **La Última Cena**. Palabras de Jesús. Madrid: Crstiandad, 1980.

JORISSEN, H. Jorissen. Transsubstantiation. En: **Lexikon für Theologie und Kirche** (LThK) 10, 2006, p. 177-182.

KRETSCHMAR, Georg. Abendmahl III/1. Alte Kirche. En: **TRE. Theologische Realenzyklopädie.** Band 1, Berlin;New York: Walter de Gruyter, 1977/1993, p. 59-89.

LANDGRAF, M. A. **Dogmengeschichte diere Frühscholastik**, t. 3/2. Regensburg: Pustet, 1955. (Die in diere Frühscholastik klassische Frage: Quid sumit mus, p. 207-222).

LÉON-DUFOUR, X.. Abendmahl. Letztes Abendmahl Jesu. I Im Neuen Testament. En: **Lexikon für Theologie und Kirche** (LThK I), n. 3, 2006, p. 30-34.

LUBAC, Henry De. **Meditación sobre la Iglesia**. Madrid: Encuentros, 1988.

LUBAC, Henry De. **Corpus mysticum**. L'Eucharistie et l'Église au Moyen âg. Paris: Aubier-Montaigne, 1949.

MERKEL, F. Pan. En: **COENEN, L.; BROWN, C**. *et al.* **Dicionario Teologico Del Nuevo Testamento**, v. III. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998. p. 283.

NOCKE, F-J. **Sakaramenten-Theologie**. Dusseldorf: s/n. 1997.

PAGOLA, J. A. **Jesús**. Aproximación histórica. Madrid: PPC, 2008.

PAULO VI. **Presbiterorum ordinis**, n. 5, 7 dec. 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html.

PERRIN, M. Y. Pratiques et discours eucharistiques dans lees premières siècles (Desde origines jusqu'à el fin du IVA siècle). En: BROUARD, M. Eucaristía. **Enciclopédie de l'Eucharistie**, Paris: Cerf, 2002. p. 105-124.

PERROT, Ch. L'Eucharistie dans lee Nouveau Testament. En: BROUARD, M. Eucaristía. **Enciclopédie de l'Eucharistie**. Paris: Cerf, 2002. p. 67-96.

PIKAZA, X. **Fiesta de él Pan, fiesta de él Lo ví**. Mesa común y Eucaristía. Estella: Verbo Divino, 2006.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Controversia sobre la transubstanciación y filosofía de Amor Rubial. **Compostellanum,** Santiago de Compostela, n. 10, p. 443-49, 1965.

QUEIRUGA, Andrés Torres. Los sacramentos hoy: significado y vivencia: **Encrucillada,** Santiago de Compostela, v. 26, n. 127, 2002, p. 153-176.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a resurrección.** A diferencia cristián na continuidade das relixións e da cultura. Vigo: SEPT, 2002.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental sobre la fe**. Barcelolna 1979.

REVISTA LUMIEIRA, A. Coruña, v. 49-51, 2002.

SALAMOLARD, Michel. Eucharistie et transubstantiation: du bueno usage d'un concept. **Nouvelle Revue théologique**, Paris, tome 129, n. 3, p. 388-401, jui-sep. 2007.

SAYÉS, J. A. **La presencia real de Cristo en la Eucaristía**. Madrid: Bac, 1976.

SCHILLEBEECKX, E. **La presencia de Cristo en la Eucaristía**. Madrid: Fax, 1970.

THEISSEN, Gerd. **Die Religion diere ersten Christen**. Eine Theorie desde Urchristentums. Verlagshaus: Gütersloh 2000.

TILLIETTE, X. **Philosophies eucharistiques**. De Descartes la Blonde. Paris: Ed. du Cerf, 2006.

WETTER, F. Die eucharistische Gegenwart des Herrn. En: VOLK, H.; WETTER, F. **Geheimnis des Glaubens**. Mainz: s/n., 1968, p. 9-35.

ZURIBI, X. Reflexiones teológicas sobre la eucaristía. Public. Univ. de Deusto (1980). **Estudios eclesiásticos**, Bilbao, n. 56, p. 41-59, 1981.